

PIGMENTOCRACIA E A EXPERIÊNCIA DO PRETERIMENTO NA HOMOSSEXUALIDADE NEGRA

(Pigmentocracy and the experience of being disregarded in black homosexuality)

Dina Maria Martins Ferreira¹
(Universidade Estadual do Ceará)

Tibério Caminha²
(Universidade Estadual do Ceará)

ABSTRACT

Racism is always a current topic, but its discussion outside the relevance of a historical process of naturalization staggers to the hypocrisy of the politically correct. Supposedly, the color of the skin within a socio-economic system of segregation informs the quality of the subject, his/her nature, social class and sexuality. Each of these elements is part of a complex structure of domination that produces subalternities. Racism as a social practice is based on the repertoire of body symbolism and ethnic models of affectivity. This article seeks to foster a reflection on paradigmatic changes focusing on the implications of skin color in homosexuality. In order to do so, we criticize the problem of scattered subalternities and the diffuse objectives in social movements, point out the role played by mainstream media in the institutionalization of identities, and discuss the experience of being disregarded in black homosexuality as an effect of sub-hegemonic homonormativity.

Keywords: Sexuality. Racism. Corporeality. Pigmentocracy.

RESUMO

O racismo é sempre um tema atual, mas sua discussão fora da relevância de um processo histórico de naturalização cambaleia para a hipocrisia do politicamente correto. Supostamente, a cor da pele dentro de um sistema sócio-econômico de segregação informa a qualidade do sujeito, de sua índole, classe social e sexualidade. Cada um desses elementos é parte de uma complexa estrutura de dominação que produz subalternidades. O racismo enquanto prática social se sustenta no repertório do simbolismo corporal e nos modelos étnicos de afetividade. O presente artigo busca fomentar uma reflexão sobre as mudanças paradigmáticas pondo em foco as implicações da cor da pele na homossexualidade. Para tanto, criticamos o problema das subalternidades dispersas e dos objetivos difusos nos movimentos sociais, apontamos o papel desempenhado pela grande mídia na institucionalização de identidades e discutimos sobre a experiência do preterimento na homossexualidade negra como um efeito da homonormatividade sub-hegemônica.

Palavras-chave: Sexualidade. Racismo. Corporalidade. Pigmentocracia.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A vitória inquietante do medo, à moda de Donald Trump, torna impossível não chamar à memória os momentos mais obscuros de nossa História. A razão para o lamento é ter que acreditar que o espírito do tempo estendeu a mão para cumprimentar a xenofobia, o sexismo, o racismo e o

¹ Pós-doutora pela Université de Paris V, René Descartes, Sorbonne e Universidade Estadual de Campinas/Unicamp (2010), pós-doutora pela Universidade Estadual de Campinas/Unicamp (2002-2003), doutora pela Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ (1995).

² Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada, Universidade Estadual do Ceará; mestre em Linguística Aplicada, Universidade Estadual do Ceará; especialização em Tradução, Universidade Estadual do Ceará

delírio de um regresso tardio ao colonialismo. ‘Fique rico ou morra tentando’ é a nova ordem do dia, pouco importa o sofrimento alheio – o importante é a conveniência para a mediocridade individual. Temos esperanças, porém, de que esses sejam os últimos arquejos de um conservadorismo agonizante. E cada derrota traz em si uma lição para ser aprendida...

A condição de um regime tradicionalista gira em torno de três princípios tidos como básicos: sexo, raça e poder econômico. Uma vez que o Brasil foi colonizado pelos povos europeus, podemos traduzir tais fundamentos em: dominação masculina, supremacia branca e distribuição desigual da renda; o que dá forma à expressão do ‘macho branco americano’. Essa imagem ultrapassada de Narciso³, tal qual a de Trump, fomenta o ódio e desqualifica qualquer diferença normativa. Pois então, acreditamos que a sexualidade esteja sob o julgo da produção desse tipo de sujeito. E, no presente estudo,

O erótico, ainda conceitualizado por muitos como do âmbito da vida privada, se revela na etnografia aqui apresentada como determinado por normas e regras sociais e públicas (ainda que muitas vezes não explícitas discursivamente) e, para ganhar expressão, se revela dependente da mediação das políticas da sexualidade e do gênero. (RIOS, 2004, p. 49)

A cor da pele é um dos fatores que, supostamente, dão *status* ao sujeito, informando de imediato sua posição social e o que é desejável ou pode ser deixado de lado. Em vista disso, o racismo constrói socialmente distinções além do visível, na esfera ideológica. Mas, em uma sociedade cuja miscigenação alcançou todos os níveis possíveis (raciais, econômicos e culturais), a segregação de uma raça se manifesta por graduações sistemáticas, pelas diferenças internas existentes entre os tons de pele, que privam o negro⁴ “do reconhecimento de determinadas pretensões da identidade” (HONNETH, 2003, p. 214). Pigmentocracia, ou ‘colorismo’ (WALKER, 1982), é uma das faces do racismo na qual sujeitos com diferentes tons de pele são tratados de acordo com os sentidos sociais que revestem seus grupos étnicos.

Na qualidade de pigmento, o negro é ausência (de cor) e, enquanto raça, é presença política deixada no corpo sob a forma de uma disposição biológica. Mas a paleta de cores que separa o negro de pele escura do branco dito puro é enorme, e cada tom diz sobre regalias e omissões específicas que levam efeitos à percepção da sexualidade – seja esse entendimento coletivo ou individual.

³ Personagem vaidoso da mitologia clássica.

⁴ Neste texto, utilizamos o artigo masculino com referência à raça, para dar conta dos dois gêneros normativos, quando for possível, e evitar muitas intervenções do tipo: negro/a ou ele/a.

Este artigo tem como objetivo fazer uma reflexão sobre a resistência de uma raça que parece não se opor a pressão do normativo quando a diferença sexual entra em perspectiva; e como a sexualidade étnica dissidente é apagada da história social pela conversão dos papéis de gênero da ‘outridade’ em valores próprios. Para atingirmos essa meta, pomos em discussão os seguintes pontos: (i) políticas identitárias e jogos de poder; (ii) construções do afro e da homossexualidade negra como estética e estilo da negação; e (iii) implicações do fetiche na sexuação do negro e nos relacionamentos interracialais.

POR UMA BOA LUTA: A RESISTÊNCIA NEGRA E A SÍNDROME DE ESTOCOLMO

Independente de nossa hereditariedade genética, somos os produtos da narrativa simplista que os nossos antepassados escolheram escrever no social. O que é ‘ser negro’? A resposta está nos usos da linguagem que exercem influência sobre o imaginário dos sujeitos. Note-se: o negro não se percebe como uma raça inferior até ter contato com o ‘outro branco’ e, por sua vez, o branco não se enxerga como uma raça, e sim como uma norma. Podemos afirmar, então, que ser negro é ser o alvo das práticas de micro e macroagressões preestabelecidas em uma cultura branca.

O conjunto de agressões do dia a dia só ganha visibilidade no momento em que o constrangimento individual se transforma em militância coletiva, sintetizando a subjetividade em um ato de reconhecimento, uma identidade. Por conseguinte, a luta social pela legitimidade de uma identidade negra dá-se mediante a conversão do sofrimento em interesse – interesse no sentido de direito social, e não de privilégio. A motivação moral de um movimento é sempre o sentimento de injustiça de uma coletividade, e não a humilhação pessoal. É importante estabelecer essa diferença entre as forças que dão margem a uma resistência contra o normativo.

O que é sentido em profundidade por cada indivíduo não tem o poder de formação exterior. Por isso, as discriminações comuns se tornam base para “uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual, mas também um círculo de muitos outros sujeitos” (HONNETH, 2003, p. 258). No entanto, os sentidos trabalhados nas lutas de interesses têm como efeito os essencialismos, induzindo o indivíduo a um engodo que jamais dará conta de sua subjetividade (o espaço psíquico interior [personalidade]).

O extremismo é o ponto crítico das políticas identitárias, porquanto faz desaparecer a diferença do histórico e cultural no momento em que transforma o etéreo (uma pretensão) em realidade e naturaliza a dualidade (HALL, 2009). O negro dentro de uma categoria racial é apenas

um recorte das possibilidades do que ele é. Por exemplo: o Partido dos Panteras Negras (PPN)⁵ satisfaz a necessidade do reconhecimento de uma posição social negra, mas deixou a desejar no que toca às questões de sexo/gênero. E, ainda que houvesse mulheres nesse movimento, as problemáticas relativas à objetificação do corpo e à violência sexual não se deram atenção, causando a impressão de que o feminino negro era exatamente igual ao branco.

A identidade resultante dos choques de interesses dá força a um princípio de alteridade que rasura a diversidade dentro de cada grupo étnico, já que ela é construída a partir dos mesmos padrões de reconhecimento, e apenas o outro campo de formação é visto como diferença. O apagamento ocorre por meio das expectativas criadas que impõem limites à autonomia e à individualidade. E mesmo que se diga que o entorno é individualista, de vidas em separado, essas normas não podem ser quebradas, produzindo identidades sociais e subjetividades incompletas. Outro exemplo: o termo ‘macho branco americano’ serve de prescrição para a sexualidade e a raça inclusivas sem dar margem a outras experiências e expressões do humano.

Questionar a genuinidade de tais identidades pode significar chamar a combate as mentes cartesianas. Mas onde está a sua pureza, a sua essência? Na Europa? Na África? Com certeza, a autenticidade europeia ou africana não está nos países que sofreram processos de colonização e, por consequência, miscigenação. A identidade não é mais do que uma vaidade exagerada do ego político e econômico do sujeito. Levantar bandeiras pela raça “é como se pudéssemos traduzir a natureza em política, usando uma categoria racial para sancionar as políticas de um texto cultural e como medida de desvio” (HALL, 2009, p. 327), como se não pudéssemos experimentar a vida fora de uma economia simbólico-representacional.

Os modos pelos quais representamos e identificamos a nós mesmos simplificam nossas subjetividades em peças da máquina social – um sistema de engano. Mas nossa natureza em si não pertence a uma categoria de essência, pois os significados do humano são transitórios e se adaptam ao entorno cultural. Transitoriedade e adaptação são efeitos da fusão de culturas no caldeirão de raças, onde o cruzamento de etnias produz híbridos (os pardos/mestiços). No que tange ao negro brasileiro, isso

Significa insistir que na cultura popular negra, estritamente falando, em termos etnográficos, não existem formas puras. Todas essas formas são sempre produtos de sincronizações parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de confluências de mais de uma tradição cultural, de negociações entre posições dominantes e subalternas, de estratégias subterrâneas de recodificação e transcodificação, de significação crítica e do ato de significar a partir de materiais

⁵ Movimento socialista e revolucionário norte-americano que lutou em prol do nacionalismo negro de 1966 a 1982.

pré-existent. Essas formas são sempre impuras, até certo ponto hibridizadas a partir de uma base vernácula. (HALL, 2009, p. 325)

E no que dizem respeito à sexualidade, essas hibridações e diálogos subordinaram a mulher negra e o homossexual negro à autoridade da raça e cultura hegemônicas, pois essas “são sempre sustentadas por uma economia sexual específica, uma figuração específica de masculinidade, uma identidade específica de classe” que fragilizam as categorias tidas como inferiores (HALL, 2009, p. 328). O encanto de parte dos movimentos abolicionistas (1611-1888) causou a ilusão às vítimas de que a elite resolveria seus problemas, abrindo mão dos próprios privilégios, e passaram a ter simpatia por seu algoz. Resultado: sexismo e machismo foram incorporados às relações de gênero africanas dentre outros valores.

Típica de uma Síndrome de Estocolmo, essa amizade para com o agressor fez da ideia de superioridade masculina uma unanimidade, ofuscando pensamentos feministas e opiniões subversivas. De uma particularidade à universalidade, a ortodoxia androcêntrica poluiu as sexualidades ‘fora da norma’ com seus princípios de masculino (ativo [penetrador]) e de feminino (passivo [penetrado]). A afirmação da masculinidade de senso comum foi extremada ao mesmo tempo em que produziu feministas conservadoras e homossexuais heteronormativos.

A adesão ao conservadorismo e à heteronormatividade dá a entender “retornar à ordem”, entregar a própria subjetividade por um mínimo de visibilidade e por “uma parte mínima dos direitos normalmente concedidos a todos os membros da parte inteira, que é a comunidade” (BOURDIEU, 2011, p. 147). Mas, com efeito, esse consentimento não significa inclusão, mas um pouco de tolerância.

A Lei tornou-se ‘ser branco’ até nos relacionamentos afetivos e, em especial, nas práticas sexuais (BHABHA, 2013). Contudo, o desejo está às escondidas e, por excelência, implica mistura, “dessemelhança dos objetos” (LE BRETON, 2009, p. 203). E “identificar o ‘jogo’ na fronteira como pureza e mistura e vê-lo como uma alegoria da Lei e do desejo reduz a articulação da diferença racial e sexual ao que está perigosamente perto de se tornar um círculo, mais do que uma espiral, de diferença” (BHABHA, 2013, p. 121). Ou seja, militar por uma ‘razão pura’ é dizer não à diversidade biológica e social.

Essa ‘razão pura’ reforça os estereótipos, rompendo com sua abertura à múltipla interpretação. Vide o PPN que desviou-se para o isolacionismo e mais violência física, relacionando ainda mais a identidade negra com a mitificação de sua selvageria. Por fim, o falocentrismo e a branquitude transformam-se em pontos seguros de identificação, porque a ênfase está no jogo de poder, e não na negociação. E, em geral, o que se obtém à força são mudanças parciais dentro de

uma estrutura já dada: reatualizam-se velhas políticas sob o rótulo de ‘renovação’ e a centralidade da mesma visão de mundo é resguardada. Não é à toa que

Se a parcela da população que não pertence à elite for tão “patológica” (...), e sendo dela que surgem os movimentos sociais, não surpreende que o combate aos movimentos seja interpretado como o *bom combate*, a luta pela modernidade, pela ética, pela extirpação de cânceres sociais⁶. (SOBOTKA, 2010, p. 32)

O que está em disputa? A normalidade de uma cultura em oposição à outra? A condição de uma identidade essencial? O foco da luta deve ser a desconstrução de aspectos específicos de uma cultura que usa aspectos específicos da natureza como subterfúgios para a gestão do poder. A vitimização também não é a saída, pois não há inocência no todo social e as ditas minorias praticam jogos de guerra dentro de seu próprio campo identitário, criando suas próprias discriminações – das quais falaremos mais adiante.

Sobre a proposta do estudo, o problema a ser apontado na resistência negra é justamente a adequação de suas identidades de gênero à inteligibilidade branca e normativa. Por que a lógica das relações entre o masculino e o feminino negro é antagônica⁷? Por que homem ou mulher (um princípio de desigualdade), e não homem e mulher (um princípio de semelhança)? Essas contradições dão a entender que o negro já “é produto de uma relação histórica de diferenciação”, do mesmo modo que tal adequação é também um ato de submissão (BOURDIEU, 2011, p. 79). O fato de sua identidade sexual girar em torno de um reconhecimento de posse e dominação subentende que o negro incorporou a primazia do ‘outro branco’, cerceando o erótico e excluindo a diferença do interior da raça.

O ponto de partida para uma mudança social é assumirmos que a imagem que construímos para nós mesmos se baseia nos processos de subjetivação ordinários para, em seguida, trabalharmos sobre a desconstrução das antinomias de dominação. Nossa exterioridade é falsa, é uma construção cultural e produto das relações sociais. Não se pode ter simpatia pelos “modelos dominantes de construção pessoal e cultural”, reproduzir os movimentos de um velho mundo, que não tem mais seu lugar, e tratar com respeito as categorias realizadas ‘para nós’, que marcam nossas posições de peças de menor ou maior valor no tabuleiro social (HALL, 2009, p. 387).

Sexo e raça fora da ordem ‘das coisas’ são distinções da vida que nutrem o medo da cultura normativa de que irão dominá-la. Em vista disso, as políticas identitárias têm de estabelecer sua

⁶ Grifo dos autores.

⁷ De acordo com a crítica de Bourdieu (2011, p. 20) da “justificativa natural da diferença socialmente construída entre os *gêneros*”: homem (alto [ativo], duro [pênis], fora [espaço público] etc.) *versus* mulher (baixo [passivo], mole [vagina], dentro [espaço privado] etc.).

distinção radical das relações de poder (BOURDIEU, 2011). É imperativo não tratarmos a sexualidade nem a cor da pele como substâncias de uma identidade, pois estaríamos conduzindo-as para a armadilha dos estereótipos – essa previamente montada e precariamente pensada para a manutenção da soberba. E pertencer a uma categoria não significa apenas estar protegido, mas, sobretudo, estar preso aos condicionamentos.

O erro de um movimento minoritário é sua total indiferença para com as ideias de outro: os objetivos de algumas disputas parecem não complementar outras, quando a exceção é do interesse de qualquer excluído. De maneira indireta, essa difusão de demandas confere a prioridade da confirmação de um pensamento dominante. É a diferença que deveria estar em pauta: ela é pessoal ao mesmo tempo em que diz respeito a outras pessoas ou a outros grupos. A militância negra não será criadora nem transformadora enquanto estiver presa apenas ao privilégio masculino de raça e não se rebelar também contra outras discriminações.

Em um cenário de informações viciadas sobre raça, feminilidade e homossexualidade, é preciso que os movimentos sociais reafirmem sua relevância. No entanto, o diálogo e a transparência entre eles são também cruciais para a sobrevivência de outras verdades. A experiência de ser negro não pode ser dissociada das construções de sexo e gênero que são próprias de uma humanidade subalternizada.

GRANDE MÍDIA E O SOM DO BARULHO BRANCO⁸

As expressões de preconceito racial não insurgem das camadas populares, e sim de uma classe privilegiada, embora os senhores do poder costumem ‘lavar suas mãos’ de quaisquer afirmações de superioridade. Nossa história denuncia que foi a longa tradição europeia que estabeleceu os tipos de representações sociais convenientes a sua aristocracia. Durante os processos de urbanização do Brasil (séculos XVII-XIX), a tendência imigratória foi a de usar o signo como um modo de representação, aspiração e afirmação social; como um dispositivo de regulação e de pressão na hierarquia das condições de vida. Assim sendo, a linguagem impunha os limites da separação de classes (do *nós* com *elas*) e da distinção de raças (entre brancos, índios e negros).

Um modo de domínio e de controle coletivo. As representações positivas (de europeus) e negativas (de indígenas e africanos) tornaram-se um sistema eficaz de manutenção e reprodução do prestígio daqueles que se consideravam o Estado e detinham o poder sobre os meios de produção.

⁸ Barulho branco (em inglês, *white noise*) é um termo não-técnico utilizado em referência a qualquer som de fundo que reprime outros ruídos do ambiente. No caso do estudo, a expressão é usada como alusão reflexiva e provocativa à voz hegemônica da grande mídia.

Em vista disso, o racismo foi uma das vias mais traiçoeiras por onde se sustentava a desigualdade social e o eurocentrismo. O partidarismo pelo ‘além-mar’ criou as raízes das quais, ainda hoje, se prendem os extremistas que são contrários a mudanças sociais, sendo que o racismo tem pouco de questões demográficas ou culturais e muito de inferiorização por motivos de outra ordem (VAN DIJK, 2015).

O racismo não é redutível a uma mera ideologia de supremacia branca, suas razões são mais furtivas e indissociáveis de “um complexo sistema social de dominação”, do qual faz parte as bases do gerenciamento econômico e de onde se elabora políticas inclusivas e exclusivas (VAN DIJK, 2008, p. 134). No segundo momento da industrialização no Brasil – o de implantação do Capitalismo (1808-1930), e ainda que houvesse trabalhadores brancos, era oportuno tratar a pele escura com desigualdade (DAVIS, 2016), pois se evitava um dissenso comum e se instituíam que *a carne mais barata do mercado é a carne negra*⁹. É importante lembrar que uma intensa miscigenação já era presente e que a sociedade brasileira já contava com mulatos, cafuzos e caboclos.

A estratégia do tratamento desigual produzia o efeito desejado, impedindo a rivalidade de todos os trabalhadores com os possuidores dos meios de produção. Mas, como se prevenia um movimento de oposição entre os negros? Por meio de uma hierarquia racista: os trabalhadores de pele negra mais clara gozavam de certas vantagens, além dos direitos comuns dos trabalhadores de pele negra mais escura – o que chamamos de princípio gerador do racismo internalizado. Desse modo, não havia união, porque, quanto mais claro fosse o tom de pele, mais o mestiço acreditava ser superior ao seu próprio grupo étnico. E, por isso, ele incorporava as mesmas práticas discriminatórias que desacreditava.

Independente do tipo de racismo – seja europeu ou internalizado –, “preconceito e discriminação não são inatos, mas aprendidos, principalmente por meio do discurso público” (VAN DIJK, 2015, p. 32). E, nesse quesito, a grande mídia desempenha um papel crucial na execução, crítica, criação e controle da opinião pública, também chamada de senso comum. Por essa razão, as representações que ela produz não são populares, mas institucionais. É a indústria midiática que padroniza e massifica os modos de ser e de agir, e ela não é imparcial. Se fosse, o racismo não existiria, visto que tais representações sociais servem de exemplos para a estética e o procedimento moral. Na verdade, somos presas de uma ardilosa seleção das informações.

O excesso de referências culturais que cumprem os padrões de branquitude torna a autoaceitação de ser de outra raça muito difícil, porque o antagonismo acirra-se dos sentidos que

⁹ Trecho da música *A Carne* (2002), da cantora e compositora negra Elza Soares, que faz alusão às questões de baixa remuneração e desvalorização do trabalho braçal.

são construídos. E com o descaso para com a cultura, a identidade e os saberes da outridade, a existência negra é transformada em marginalidade. A difusão em larga escala, e a alta rotatividade, dos discursos da elite tradicional causam o sentimento de que ser negro é ser imperfeito. Mas, tal qual dissemos antes, os senhores dos meios de produção (dos *mass media*, no caso) abstêm-se de qualquer responsabilidade e defendem sua posição afirmando que os ídolos do cinema e as estrelas de TV também são negros – apesar de que, na verdade, nossos atuais mitos e figuras de outra raça são pardos (‘quase-negros’).

Além do mais, a (re-)apresentação constante do branco como a natureza dos princípios civilizatórios (urbanidade e boa educação) dá as condições necessárias para sua própria hegemonia, assentando-a em um território discursivo já ocupado. E sendo uma representação positiva, a estratégia geral é usá-la como “a negação sistemática ou a mitigação do racismo”, porquanto sua contraparte está implícita (VAN DIJK, 2015, p. 40). Ou seja, “a negação da diferença e sua afirmação absoluta participam da mesma lógica de exclusão” (BORRILLO, 2010, p. 105). Declarar que há representatividade e não há discriminação nos *mass media* é um embuste que se propõe a driblar a resistência negra e a crítica acadêmica – por vezes, infamadas sob a alcunha de grupos ideológicos, como se a elite estivesse neutra de ideologias.

Se, por um lado, o mestiço é tido como um negro (ponto de vista da mídia) – sendo ‘quase-negro’ –, por outro, ele é considerado ‘quase-branco’ (ponto de vista do consumidor). Note-se que o Capitalismo é extremamente excludente, gerando ressentimento em todos os lugares, dentro e fora de nós. No que toca à raça, ele cria um emaranhado de patologias que contagia a autoafirmação e faz o negro de pele mais clara odiar a si mesmo. Desviando-se do caminho cheio de pedras, o pardo considera-se ‘quase-branco’ em direção a uma vã ‘euro-conveniência’. Reafirmamos: e sendo educado em um ambiente hostil para com os sinais de sua negritude, é inevitável que o racismo europeu não seja internalizado por ele e expresso em suas práticas sociais.

A grande mídia é eficiente em categorizar os sujeitos e estigmatizar aqueles que são excêntricos as suas imposições de normalidade. No caso do negro, a falta de representatividade causa a impressão de que ‘ele nunca saiu da senzala’, e a repetição dos paradigmas eurocêtricos dá mais força ao sentimento de inferioridade, naturalizando a baixa estima em toda a raça. Mas, e quando o racismo se entrelaça com a homofobia? Se a ‘sexualidade exemplar’ é a do homem branco – a heterossexualidade –, ser negro e homossexual é estar no fogo cruzado dos dois lados de não-pertencimento.

Ser um gay negro é ser preterido em favor do branco, pela cor de sua pele, e ser tido como traidor da masculinidade, pelo seu grupo étnico. Afinal, no Brasil, enquanto o mestiço é exótico e

erótico, o corpo do homem negro é hiper-sexualizado em razão de seus traços particulares. Logo, as representações midiáticas tendem a reforçar o estereótipo do ‘garanhão’ negro libidinoso.

No momento em que a raça vai de encontro à homossexualidade, o produto resultante é depreciado pelos *mass media* como sendo uma imitação cômica da imperfeição (ser negro) e da perversão (ser gay). Alguns personagens da ficção são interpretados de modo exagerado e agressivo, como criaturas patéticas, inúteis e afetadas à beira da incivilidade. Mas, ao contrário do racismo, o alvo preferencial de um discurso homofóbico não é um grupo étnico, mas o indivíduo isolado (BORRILLO, 2010). Em outras palavras, o ataque ao negro homossexual estraga sua identidade pela cor da pele e desqualifica sua personalidade pela sexualidade, transformando-o em vítima da intolerância da sociedade e de sua raça.

Caricaturas e intolerância dão vazão aos estereótipos que permitem que o todo social reduza a homossexualidade negra a uma generalização, sem saber coisa alguma sobre ela. Porém, antes de ser masculino ou de ser homossexual, o negro é educado para ser um guerreiro desde que nasce. Isto é, ele aprende a viver com a violência, a rejeição, o isolamento e a falta de amor próprio, e resistir (BORGES; ROCHA-COUTINHO, 2015). E, quando o gay negro é visto como um efeito do enlace de duas categorias ‘sem importância’ (a de sua raça e a do gênero feminino¹⁰), o sofrimento também é multiplicado: o guerreiro é tornado um pária.

A homossexualidade não é um fenômeno exclusivo de uma raça ou de uma classe específica, ela está presente em toda a estrutura social e, mesmo que enrustida, nos mais altos círculos do poder. Daí a necessidade de uma distinção entre o homossexual branco e o negro: o primeiro é qualificado como gay e o segundo é destrutado por ‘bicha preta’. Nesse sentido, podemos dizer que a raça informa o *status* que as relações de dominação determinam para a sexualidade do sujeito. Nas reportagens ‘étnicas’, por exemplo, as definições do que é ser gay e do que é ser ‘bicha’ são extremamente parciais. É verdade que minoria sexual alguma tem o monopólio da perseguição, mas a homossexualidade branca é retratada através dos aspectos simbólicos da ‘normalidade’ (vida ordinária, trabalho, paixões etc.), tornando-a tolerável.

De maneira oposta, a homossexualidade negra é tornada pública em relação com o crime (uso de drogas, prostituição, homicídios etc.), sem que haja quaisquer questionamentos sobre o fato. Algo muito previsível, uma vez que a raça negra não tem acesso ou controle sobre sua própria representação e a elite branca tem os meios e o poder de convencimento sobre seu próprio grupo de que as práticas discriminatórias são legítimas (VAN DIJK, 2008). Nessa arapuca, regalias especiais,

¹⁰ O estigma gay é uma consequência do binário homem/mulher, no qual “a masculinidade é associada à heterossexualidade” e “a homossexualidade é associada à feminilidade, sensibilidade, passividade e vulnerabilidade, ou seja, a atributos do dito ‘sexo frágil’” (BORGES; ROCHA-COUTINHO, 2015, p. 183).

posição social, capital e boa educação são articuladas como a estratégia perfeita para enganar a opinião pública. O que sobra para o gay negro? Violência simbólica, ideologias brancas e estereótipos negativos. E, em algum momento, tais referências transformam-se em identificação; e a identificação em vergonha.

E “a degradação valorativa de determinados padrões de realização tem para seus portadores a consequência de eles não poderem se referir à condução de sua vida como a algo a que caberia um significado positivo no interior de uma coletividade” (HONNETH, 2003, 217-218). “Para evitar esse ‘destino trágico’”, os homossexuais negros “envolvem-se em uma tentativa de rejeição de sua própria sexualidade”, ou tomam como plano alternativo adaptar-se ao *stardard* da estética e do estilo (BORRILLO, 2010, p. 101). Resultado: eles passam a adorar os ídolos do senso comum e a estranhar a falta de preconceito individual e de tolerância social.

NEGRO É LINDO... EM QUAIS CIRCUNSTÂNCIAS?

O instinto básico do ser humano parece ser a sobrevivência, mas a tendência inata do ser social é a competição, a dominação e a posse. Nesse imperativo, raça e cultura são submetidas também ao projeto de uma sexualidade burguesa, a uma artificialidade produzida pelos desígnios do poder. A vitória para o colonizador era preservar a pureza de sua ascendência em sua descendência, e ele disse não à miscigenação.

Todavia, tanto o sexo quanto o amor interracial puseram as suas marcas no Brasil colonial: o pai branco, a mãe negra e a criança mulata eram uma representação social bastarda naquela época, mas bastante comum. Para controlar o intenso cruzamento étnico, a elite europeia fez uso da difamação, revestindo a pele negra com a exacerbada expressão da libertinagem e da animália; associando a mulher com a figura da devassa e reduzindo o homem à imagem de seu falo. Até então, o falo era apenas a representação do pênis que os povos antigos idolatravam como um símbolo da fecundidade da natureza e, desde então, tornou-se um sinal de perigo em relação ao homem negro.

A mítica em torno do falo negro se constrói de uma frágil rede teórica que busca explicar o estupro como um fenômeno social de raízes africanas. Não como uma questão de promiscuidade nem de imoralidade, Brownmiller (1975) sugere que “os homens de minorias étnicas são especialmente propensos a cometer violência sexual contra mulheres” em prol de uma reafirmação masculina (DAVIS, 2016, p. 182). Tal inclinação seria fruto de um ressentimento pela emasculação sofrida durante o regime escravocrata: o tráfico interno de escravos afastava primeiro a figura paterna do núcleo familiar da senzala, sendo que mães e filhos tinham mais tempo de vivência,

ofendendo sua honra pela impossibilidade de resistência à separação e de cumprir pontualmente suas responsabilidades de homem na vida doméstica.

O estupro, então, expressaria um forte desejo de vingança contra o homem branco através da violação de sua posse – mulheres e crianças. A opinião de Brownmiller (1975) não dá atenção à fundamental diferença entre nascer negro e nascer com traços antiéticos e amorais. A má índole é embebida de táticas de dominação e controle sobre uma dada situação. Ser negro não. É apenas nascer com uma cor de pele que foi tornada parte de um sistema de geração de poder econômico e, de fato, é o único dado biológico comum. Não convém à retórica da autora o fato de que a violência sexual era um ato terrorista branco durante a escravidão, pois “o estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros” (DAVIS, 2016, p. 36). Em suma: “o que acontece é que ele visa, com a posse, a nada mais que a simples afirmação da dominação em estado puro” (BOURDIEU, 2011, p. 31).

Brownmiller (1975) é indiferente também à outra coisa que todos os negros têm em comum: a perseguição. O discurso histórico do estuprador negro retroalimenta o da prostituta negra. E, no tratamento injusto, promiscuidade e imoralidade marcam toda a raça de bestialidade (DAVIS, 2016). A carga de consequências torna-se mais pesada quando consideramos que a distinção do comércio de escravos colocava os negros no mesmo nível de outros animais, como ‘criaturas’ de forma humana. E se trazermos o conceito de ‘besta negra’ para o campo das parafilias¹¹, o excesso de tal discurso evoca no imaginário coletivo a figura de um homem-animal de pele escura, com um pênis exageradamente grande e sempre ereto, faminto por carne branca e movido por pulsões sexuais insaciáveis.

As histórias sobre o falo negro são exemplos perfeitos dos modos pelos quais a construção discursiva dos corpos tem implicações para a corporificação (*embodiment*) de uma identidade. A imagem de um pênis ereto transformada em fluxo de pensamento e estrutura de linguagem contribui para a recusa da sexualidade feminina como complementaridade, situando a mulher na dualidade presença/ausência do falo. Porém, o não-falo (o pênis flácido [uma ausência]) já exerce a função de significante do valor significativo de masculino (ter/possuir o falo) (LACAN, 1998). Nesses termos, sua falta no corpo feminino não tem o sentido social de singularidade (diferença), mas de desvio de um paradigma universal que justifica a assimetria política. E, assim sendo, a vagina pode ser interpretada “como um falo invertido” (BOURDIEU, 2011, p. 23).

¹¹ Parafilias são padrões de comportamento sexual tidos como perversões ou anormalidades.

Se ter/possuir o falo é a norma, o falo invertido é a exceção que faz a mulher ser vista como um projeto mal-acabado de homem que, ainda assim, conduz ao significante ‘homem’, metaforicamente, como uma bainha para a lâmina de uma espada. E, em um regime falocrático, o ser feminino é sempre um ser truncado que busca por seu ideal de completude no masculino, esse que se basta a si mesmo. Logo, a irregularidade de ‘nascer mulher’ pode ser tornada invisível no espaço público, por meio da omissão e da opressão, e perceptível no privado, como um objeto sexual, através da submissão, porquanto o falo tem o poder de ab-rogação e de autoridade (BOURDIEU, 2011).

No caso específico da mulher negra, a objetificação de seu corpo apresenta-se como uma propriedade pela qual ela é peculiarmente percebida: a ‘negona’ passista de escola de samba, com seios e nádegas grandes, que pode ser entendida como ‘puta’. E fora da heterossexualidade compulsória, enquanto ‘sapatão preta’¹², o feminino não-normativo é colocado dentro da categoria ‘dos esquecidos’, pois a percepção comum do que é ser mulher trata-se de uma antítese das expressões masculinas e de um acordo tácito de inferioridade. Dito de outro modo, alguém se torna uma mulher a partir da perspectiva do homem. E ser lésbica e experimentar a vida livre do encargo do ‘corpo-útero’, que gesta o ‘algo masculino’, não faz parte da inteligibilidade falocêntrica tida como essencial.

A hipersexualização do homem negro transformou a cor de sua pele em limite simbólico da hombridade, sendo a causa de seu exagerado apreço pela relação entre o binário de gênero (masculinidade e feminilidade) e a dimensão morfológica do sexo (pênis e vagina). Isto é, na qualidade de símbolo de nobreza e de honra, o falo negro torna irrealizável qualquer sexualidade fora da norma dentro da raça, mesmo que em tese. E a incorporação de uma identidade sexual exacerbada, que teve seu começo no preconceito racial, dá margem também a outras especificidades como a crença de uma sexualidade étnica rudimentar que serve de razão para a segregação.

O discurso racista, pelo viés da sexualidade, indica que “a lógica discriminatória funciona segundo uma dialética de oposição entre *nós-civilizados* e *eles-selvagens*”¹³ (BORRILLO, 2010, p. 36). Durante a passagem do Brasil colonial para o urbano, a higienização social também dizia respeito à ‘limpeza étnica’ da sexualidade selvagem e substituí-la por um amor romântico e burguês, essencial à sacralização do ritual chamado de casamento (PARKER, 1991). À vista disso, sensualidade e libertinagem eram colocadas como más qualidades e inseparáveis da moral sexual dos indígenas e africanos (BORRILLO, 2010) – e, nos dias de hoje, também da má educação e das classes populares.

¹² O uso dessa expressão obedece à lógica da distinção do gay branco com a bicha preta.

¹³ Grifos dos autores.

O ‘desejo perverso’ por *eles* transformou-se em um tema tabu. E, como uma proibição, o tabu serve de coisa limítrofe da questão pública. Entretanto, e com a exceção de certas práticas, o que é uma ‘sexualidade saudável’ deveria pertencer ao domínio privado, por não causar dano moral ou físico onde há consentimento. E, tal qual a sexualidade exemplar, a subversão da normalidade é construída na *práxis*: para que a norma exista, é necessário tornar sua contraparte uma realidade, uma ação (BUTLER, 2012). Queremos dizer que a proibição move a busca pela coisa interdita, dando margem ao fetiche. E o fetichismo é um dos lados obscuros do conhecimento partilhado, está em todos os lugares.

Por sua vez, o fetiche também é reprimido, se não o tabu tornar-se-ia uma lei em desuso. É aqui que entra em perspectiva a violência e o aviltamento, transformando o fetichista em um subversor e o negro em “um objeto de desejo e escárnio” (BHABHA, 2013, p. 119). Qual é a saída? ‘Não pergunte, não conte¹⁴’ e negue. Faça às escondidas. Daí o amante de negros pode ser um racista em potencial e, de tal sorte, o gay pode ser um homofóbico em abstenção do conflito moral na vida social.

É bastante comum o pensar sobre a homofobia como um fenômeno social fora da categoria estigmatizada. Dentro da comunidade LGBT¹⁵, essa ideia ganha contornos de hipocrisia, pois que o discurso androcêntrico vem antes do nascimento e volta atrás na antiguidade clássica. A cultura greco-romana reconhecia a autenticidade da homossexualidade sob a condição de que as relações sexuais estivessem de acordo com certas regras: “não afastar o cidadão de seus deveres para com a sociedade; não utilizar pessoas de estrato inferior como objeto de prazer e, por último, evitar absolutamente de assumir o papel passivo nas relações com os subordinados” (BORRILLO, 2010, p. 46). Esse conjunto de regras apurou a definição de virilidade antes da dicotomia judaico-cristã heterossexual/homossexual.

Também, a experiência homossexual exclusiva não era bem vista, sendo a prática bissexual mais aceita em sociedade. E as relações sexuais com jovens e escravos davam mais intensidade ao caráter viril – virilidade enquanto ponto de honra. Nesses termos, os subordinados à autoridade de um homem adulto não tinham poder, em razão de eles serem passivos. Mais à frente (cerca de 440 d.C.), a tradição judaico-cristã estabeleceu a relação entre passividade e feminilidade (BORRILLO, 2010). Então, a dominação masculina já era presente nas culturas que legitimavam a homossexualidade como parte da vida comum. E o androcentrismo pagão foi apenas aperfeiçoado

¹⁴ Referência à expressão *don't ask, don't tell* que é uma política de ocultação da homossexualidade no serviço militar dos Estados Unidos.

¹⁵ Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transgêneros e transexuais.

em patriarcado cristão, que diz também sobre sexualidades que não podem ser experimentadas fora daquelas normas de comportamento sexual.

Não obstante, o gay também é interpelado pelo sistema patriarcal desde que nasce, e esse “se impõe como uma impossibilidade de que a homossexualidade seja vivenciada como uma experiência legítima”, colocando em suas costas o peso da culpa e o medo do castigo (PRADO; MACHADO, 2008, p. 76). Por isso, o discurso androcêntrico introduz-se na homossexualidade como uma homofobia internalizada: para a maioria dos gays, os traços de feminilidade (dos efeminados) são desvalorizados por fazerem parte de uma categoria ‘inferior’. Então, o patriarcado é a base das identidades que impele a sua reprodução até mesmo na sexualidade dissidente. Mas, tal sistema não é apenas sexista, ele é também racista e elitista.

A homossexualidade pode ser colocada ‘dentro do armário’, em segredo, ao passo que a cor de pele escura é um estigma visível. A pele negra é o espaço do negro; ela é o fator que determina o tipo de experiência que o sujeito sente em profundidade e, em geral, é a do preterimento. A situação agrava-se no momento em que consideramos que o inverso da heterossexualidade é a homossexualidade ‘branca’, visto que “a diáspora negra fora da África (...) não concebe práticas homossexuais na matriz cultural africana” (LUZ, 2011, p. 122). Em poucas palavras: para a história ocidental, a homossexualidade negra não existe. E o fetiche do homem negro hiper-masculinizado concorreu para sua ilegitimidade, restando para o gay negro e o mestiço um tipo de vivência clandestina.

As expectativas culturais em torno do homem negro pressionam o homossexual étnico à *performance* heteronormativa. Isto é, já que a homossexualidade branca desponta como uma sub-hegemonia e, tal qual a heterossexualidade, reduz a interracialidade à tara, o gay negro ou mestiço passa a estabelecer relações contratuais com o branco: sexo por dinheiro (LUZ, 2011) – um “exercício brutal do poder” (BOURDIEU, 2011, p. 26). Essas troças de interesses são mais comuns entre gays pardos e brancos, pois a sensualidade do corpo mestiço é adicionada à grandeza fálica (uma herança genética), indicando uma preferência pelo quase-negro ativo.

Esse tipo de comportamento está fora dos princípios ideias da conduta humana? Sim, mas são os resquícios do colonialismo e o racismo que fazem da afetividade interracial uma exceção. É óbvio que o negro tem uma dependência emocional para com o ‘outro’ e, por sua vez, o ‘outro’ “é a estrutura que organiza a ordem de significado do mundo” (LE BRETON, 2009, p. 37). No entanto, sua socialização com a raça branca é precária, porquanto é o olhar do branco que posiciona a identidade negra no lugar onde ela está e, em algum nível, ele passou a acreditar na autoimagem normativa e adaptar-se ao tipo de interação possível.

Nos locais de homossociabilidade (saunas, boates, bares etc.), a distinção entre o gay negro mais escuro e o mais claro é feita de modo a selecionar o público alvo, associando o tom de pele com o desempenho sexual. Os lugares frequentados pela sub-hegemonia (do gay branco) são condescendentes com o ‘negão’ e o ‘cafuçu’¹⁶, pelo motivo das expectativas culturais criadas e pela atração que exercem sobre os olhos estrangeiros (FRANÇA, 2009), reforçando a relação da negritude com a prostituição. Isso gera uma grande solidão e frustração naqueles que não se adéquam à objetificação de seu corpo e querem ser reconhecidos por qualidades mais subjetivas;

Por isso, para o indivíduo, vai de par com a experiência de uma tal desvalorização social, de maneira típica, uma perda de autoestima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características. (HONNETH, 2003, p. 217-218)

Os guetos surgem como alternativas de ‘sobrevivência’. Mesmo que traspassados por violências e crimes, os bairros periféricos são espaços de negociação de diferenças: ‘cor’ e ‘sangue’ são tidos como ‘comunidade’; e o que é comum pode ser maior do que qualquer preconceito (LUZ, 2011). É nas rodas de samba ou pagode, em letras de *rap* e *hip-hop*, que uma parte significativa das subjetividades ‘gay-étnicas’ é produzida (FRANÇA, 2009). Ou seja, longe da cultura do consumo e dos modismos internacionais que as melhores casas noturnas ditam, ainda que ninguém esteja isento da ‘coisa supérflua’ no dia a dia. É a periferia que dá acolhida, até mesmo, à mal-afamada bicha preta que, em meio a zombaria e o espancamento, conquista o direito de respeito e diálogo.

É interessante que o sentimento de estar no gueto reproduz os valores culturais de uma senzala, nos quais as relações de poder eram bastante líquidas, senão inexistentes (DAVIS, 2016). Mas, o ideal seria que as expressões da sexualidade não estivessem confinadas a um espaço específico (na margem), nem segregadas ‘dentro de armários’ ou condenadas ao linchamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Adichie (2009) nos ensina sobre a importância da luta contra ‘uma única história’, uma narrativa essencial que desrespeita o pluralismo cultural e a biodiversidade do mundo. É essa a história na qual estamos inscritos e que nos faz avaliar a diferença como perversidade, obliteração (apagamento) e estranheza. Essa luta deve ser constante, para que os subalternos silenciados não

¹⁶ Gírias que tratam, respectivamente, do negro e do mulato não-efeminados, ativos e com maior poder de atração sexual.

sejam privados de seus direitos humanos. Afinal, os contextos sociais se movem em ciclos e nenhuma conquista é permanente.

A informação é uma arma poderosa contra a tradição, dando conta tanto do conceito de educação quanto o de comunicação. A falta de conhecimento nos alimenta com uma visão monocromática da vida, instituindo a antipatia e a inumanidade e nos transformando em escravos de um sistema alienante. Hoje, o *zeitgeist* contesta a apropriação cultural, chama as feministas de canalhas e aplaude os homens conservadores. A opressão está em moda e os discursos de ódio ganham novos adeptos.

Manter a massa presa à ignorância política é sempre uma estratégia que produz o efeito desejado para o privilegiado. É através da ‘benção’ da ignorância que somos educados para não questionar o porquê das coisas. E assim, a diferença é reduzida a nada, endemoninhada e desumanizada. Excluída do todo social ou subordinada pela moral que a faz crer que ela é menos. Este é o drama existencial do negro: seu desejo de pertencimento o faz desempenhar o papel escrito ‘para ele’: o de “incapaz de progressos intelectuais”, o de eterno coadjuvante na ficção social (DAVIS, 2016, p. 109). E ele torna-se vítima da ilusão de inclusão.

Já nascer com a pele escura e sentir atração pelo mesmo sexo/gênero não são significativos para a promoção da classe dominante. Se Europa ainda é a síntese do que é uma civilização, então a homossexualidade negra pode ser abandonada no silêncio sepulcral da resiliência, ressignificando suas mágoas e feridas. Alguns mestiços, por sua vez, não são mais do que aspirantes a gays burgueses que gozam de certas liberdades, mas tais privilégios não estão fora do alcance das amarras da vida social. Eles estão acostumados com as inverdades no ser e no agir: não são brancos, mas fingem que são, e não são ricos, mas são escravos dos signos do parecer também. E por serem mais livres, também afrontam sua própria diferença.

Como é ser negro e homossexual? Talvez a resposta seja: é morrer socialmente todos os dias pelo simples motivo de sermos ensinados a não gostar dele.

Recebido em:
Aprovado em:
dinaferreira@terra.com.br
tiberiocaminha@gmail.com

REFERÊNCIAS

ADICHIE, C. *The danger of a single story*. 2009. Disponível em:
<<http://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>>. Acesso em: 26 dez. 2016.

- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BORGES, C. C.; ROCHA-COUTINHO, M. L. Sentidos para a homossexualidade. In: LARA, G. P.; LIMBERTI, R. P. (orgs.). *Discurso e (des)igualdade social*. São Paulo: Contexto, 2015, p. 179-199.
- BORRILLO, D. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Tradução de Maria Helena Kühner. 10ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BROWNMILLER, S. *Against our will: men, women and rape*. Nova York: Simon & Schuster, 1975.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- DAVIS, A. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FRANÇA, I. L. Na ponta do pé: quando o *black*, o samba e o GLS se cruzam em São Paulo. In: DÍAZ-BENÍTEZ, E.; FIGARI, C. E. (orgs.). *Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009, p. 393-421.
- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende *et al.* 1ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- LACAN, J. A significação do falo. In: LACAN, J. *Escritos*. Tradução de Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998 [1958], p. 692-703.
- LE BRETON, D. *As paixões ordinárias: antropologia das emoções*. Tradução de Luís Alberto Salton Peretti. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- LUZ, R. dos S. A intersecção dos conjuntos: gays e lésbicas negras em confronto com as hegemonias e sub-hegemonias. In: VENTURI, G.; BOKANY, V.(orgs.). *Diversidade sexual e homofobia no Brasil*. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2011, p. 119-130.
- PARKER, R. *Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Editora Best Seller, 1991.
- PRADO, M. A. M.; MACHADO, F. V. *Preconceitos contra homossexualidades: a hierarquia da invisibilidade*. São Paulo: Cortez Editora, 2008.
- RIOS, L. F. Performando a tradicionalidade: geração, gênero e erotismo no candomblé do Rio de Janeiro. In: UZIEL, A. P.; RIOS, L. F.; PARKER, R.(orgs.). *Construções da sexualidade: gênero, identidade e comportamento em tempos de AIDS*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 39-50.

SOBOTTKA, E. A. Movimentos sociais e a disputa pela interpretação da realidade. In: GUARESCHI, P.; HERNANDEZ, A.; CÁRDENAS, M. (orgs.). *Representações sociais em movimento: psicologia do ativismo político*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p. 23- 35.

VAN DIJK, T. A. *Discurso e poder*. Tradução de Judith Hoffnagel *et al.* São Paulo: Contexto, 2008.

VAN DIJK, T. A. Discurso das elites e racismo institucional. Tradução de Glaucia Proença Lara e Regina Célia Vieira. In: LARA, G. P.; LIMBERTI, R. P. (orgs.). *Discurso e (des)igualdade social*. São Paulo: Contexto, 2015, p. 31-48.

WALKER, A. If the present looks like the past, what does the future look like? 1982. In: WALKER, A. *In search of our mothers' gardens: womanist prose*. San Diego, California: Harcourt Brace Jovanovich, 1983, p. 290-291.